Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores

Silvia Rivera Cusicanqui*

La condición colonial esconde múltiples paradojas. De un lado, a lo largo de la historia, el impulso modernizador de las elites europeizantes en la región andina se tradujo en sucesivos procesos de recolonización. Un ejemplo son las reformas borbónicas anteriores y posteriores al gran ciclo rebelde 1771-1781. Si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América, fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contrahegemónicas y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad (Thomson, 2002). La condición de posibilidad de una hegemonía indígena está afincada en el territorio de la nación moderna, inserta en el mundo contemporáneo, pero capaz de retomar la memoria larga del mercado interno colonial, de la circulación a larga distancia de mercancías, de las redes de comunidades productivas —asalariadas o no— y de los centros urbanos multi-culturales y abigarrados. En Potosí el gran mercado de la coca y de la plata se llamaba "El Gato" (castellanización de *qhatu*) y las *qhateras* eran el emblema de la modernidad indígena, el último eslabón en la realización de estas mercancías plenamente modernas y a la vez sustentadas en la tecnología y en los saberes indígenas (Numhausen, 2005). El espacio del trajín colonial fue también escenario de los Tupaq Amaru, Tupaq Katari y Tomás Katari, vinculados a la circulación mercantil de larga distancia. Y fue su experiencia de la exacción comercial de la corona —no sólo el quinto real, las alcabalas, diezmos u otras cargas fiscales, también el monopolio de la coca, el reparto forzoso de mercancías, el reclutamiento coactivo de cargadores y llameros— lo que desató la furia de la rebelión. Frente a formas rentistas y depredadoras de coacción tributaria, el proyecto de los Katari-Amaru era expresión de la modernidad indígena, donde la autodeterminación política y religiosa significaba una retoma de la historicidad propia, una descolonización de los imaginarios y de las formas de representación.

Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos[1] y en esa dimensión, el *aka pacha* se realiza y despliega nuestra

---

* Socióloga. Docente universitaria en Bolivia y el exterior. Es autora de varios textos en ciencias sociales. Fundadora de la Comunidad THOA.

[1] Aquí se podría dialogar con las ideas de no-coetaneidad/coetaneidad de Bloch, pero también con la visión histórico antropológica de Fabian (1982) que habla de *coevalness*.

propia apuesta por la modernidad[2]. El postmodernismo culturalista que las elites impostan y que el Estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay "post" ni "pre" en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un "principio esperanza" o "conciencia anticipante" (Bloch, 1971) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo.

La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente —*aka pacha*— y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado: *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadoras del *status quo* y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakuti*. El mundo, al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquéllos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos. Pero si ellos triunfan, "ni el pasado podrá librarse de la furia del enemigo", como diría Benjamin Walter.

¿Quiénes son los grupos o clases arcaicos y conservadores en Bolivia? ¿Qué es la descolonización y qué tiene que ver con la modernidad? ¿Cómo se injerta el "nosotros" exclusivo, etnocéntrico, con el "nosotros inclusivo" —la patria para todos— que proyecta la descolonización? ¿Cómo hemos pensado y problematizado, desde aquí y ahora, el presente colonizado y su superación?

En 1983, cuando Aníbal Quijano hablaba de los movimientos y levantamientos del campesinado andino como "prepolíticos", —en un texto que oportunamente critiqué[3]— me hallaba escribiendo *"Oprimidos pero no vencidos"* una lectura radicalmente divergente del significado y pertinencia de las movilizaciones indígenas en los Andes para las luchas del presente. En ese texto, argumentaba que el levantamiento katarista-indianista de 1979 planteó a Bolivia la necesidad de una "radical y profunda descolonización" en sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales, es decir en sus modos de concebir el mundo.

La conclusión a que llegaba el libro fue corolario de un análisis detallado de los distintos momentos históricos de la dominación en nuestro país —el horizonte colonial, el liberal, el populista— que trastrocaron ordenamientos legales y constitucionales, pero a la vez reciclaron viejas prácticas de exclusión y discriminación. Desde el siglo diecinueve, las reformas liberales y modernizadoras en Bolivia ha-

[2] Partha Chatterjee la llama "our modernity", nuestra modernidad.

[3] "Rebelión e ideología", en *Historia Boliviana*, 1982.

bían dado lugar a una inclusión condicionada, a una ciudadanía "recortada y de segunda clase" (Guha, 2000). Pero el precio de esta inclusión falaz fue también el arcaísmo de las elites. La recolonización permitió reproducir modos de dominación señoriales y rentistas, que se asentaban en privilegios adscriptivos otorgados por el centro del poder colonial. Hoy en día, la retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierte en una caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión.

Las elites bolivianas son una caricatura de occidente, y al hablar de ellas no me refiero sólo a la clase política o a la burocracia estatal; también a la intelectualidad que adopta poses postmodernas y hasta postcoloniales: a la academia gringa y a sus seguidores, que construyen estructuras piramidales de poder y capital simbólico, triángulos sin base que atan verticalmente a algunas universidades de América Latina, y forman redes clientelares entre los intelectuales indígenas y afrodescendientes.

Así entonces, los departamentos de estudios culturales de muchas universidades norteamericanas han adoptado a los "estudios postcoloniales" en sus currículos, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India. Aunque la mayoría de fundadores de la revista *Subaltern Studies* formaban parte de la elite bengalí en los años 1970 y 1980 —muchos se habían graduado del mismo *college* universitario de Calcuta—, su diferencia radicaba en la lengua, en la radical alteridad que representaba hablar bengalí, hindi y otros idiomas de la India, con larga tradición de cultura escrita y reflexión filosófica. En cambio, sin alterar para nada la relación de fuerzas en los "palacios" del Imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrareferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes. Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalteridad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización.

En el frente interno, las elites bolivianas han adoptado un multiculturalismo oficial, plagado de citas de Kymlicka, y anclado en la noción de los indígenas como minorías. A nivel latinoamericano, el detonante fue las masivas protestas contra medidas neoliberales en Venezuela (1989), México (1994), Bolivia (2000-2003), Argentina (2002), que alertaron a la tecnocracia sobre la necesidad de "humanizar el ajuste". El corolario fue un multiculturalismo ornamental y simbólico, con fórmulas como el "etno-turismo" y el "eco-turismo", que ponían en juego la teatralización de la condición "originaria", anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino. Como cortina de humo para esconder los negociados de la "capitalización", Gonzalo Sánchez de Lozada adoptó en 1994 la agenda culturalista de lo indígena,

a través de su emblemático vicepresidente, la descentralización municipal y la reforma a la Constitución. Sea por miedo a la chusma o por seguir la agenda de sus financiadores, las elites se sensibilizan a las demandas de reconocimiento y de participación política de los movimientos sociales indígenas, y adoptan un discurso retórico y esencialista, centrado en la noción de "pueblos originarios". El reconocimiento —recortado, condicionado y a regañadientes— de los derechos culturales y territoriales indígenas permitió así el reciclaje de las elites y la continuidad de su monopolio en el ejercicio del poder. ¿Qué significa esta reapropiación y cuáles fueron sus consecuencias? Los kataristas e indianistas, basados en el occidente andino, tenían una visión esquemática de los pueblos orientales, y hablaban de "aymaras, qhichwas y tupiguaranís" o simplemente de "indios". En tanto que la noción de "origen" nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico. He ahí la recuperación estratégica de las demandas indígenas y la neutralización de su pulsión descolonizadora. Al hablar de pueblos situados en el "origen" se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual y, de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza.

Así, a medida que los pueblos indígenas de oriente y occidente se recluyen en sus TCOs y se ONGizan, las nociones esencialistas y "orientalistas" (Said, 2002) se hacen hegemónicas y se convierten en el adorno multicultural del neoliberalismo. El nuevo estereotipo de lo indígena conjuga la idea de una continuidad de ocupación territorial —invariablemente rural— con una gama de rasgos étnicos y culturales que van encasillando las conductas y construyendo escenarios para un despliegue casi teatral de la alteridad. Rossana Barragán llamó a esta estrategia cholo-indígena de autoafirmación étnica, una "identidad emblemática".

Pero el discurso multicultural escondía también una agenda oculta: negar la etnicidad de poblaciones abigarradas y aculturadas —las zonas de colonización, los centros mineros, las redes comerciales indígenas de mercado interno y de contrabando— le permitía a las elites y a la tecnoburocracia del Estado y las ONGs cumplir con los dictados del Imperio: "coca cero", erradicación forzosa y cierre de los mercados legales en el trópico de Cochabamba, leyes de propiedad intelectual, reforma tributaria y liquidación del contrabando. El término "pueblo originario" afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye a la gran mayoría de la población aymara o *qhichwa* hablante del subtrópico, los centros mineros, las ciudades y las redes comerciales del mercado interno y el contrabando. Es entonces un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal[4].

El multiculturalismo oficial descrito más arriba ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización. Las elites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una "inclusión condicionada", una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad.

[4] Esta conferencia fue dictada cuando no se pensaba aún en un desenlace de la crisis estatal como el que se dio el 18 de diciembre del 2005, con el triunfo del MAS de Evo Morales y la formación del primer gobierno moderno de América en manos de un presidente indígena.

¿Que es, entonces, la descolonización? ¿Puede ser concebida tan sólo como un pensamiento o un discurso? Creo que éste es otro punto central al que escasamente se ha aludido. Un discurso modernizante —como el de los liberales a fines del siglo diecinueve— sólo puede ser tal cuando está acompañado de prácticas modernas, de operaciones genuinas de igualdad y coparticipación en la esfera de lo público. Al reconocer tan sólo una igualdad retórica y malintencionada a los indios, la ley de Exvinculación del 5 de octubre de 1874 cancela la reforma liberal y la convierte en un formulismo encubridor de un proceso de recolonización agresiva de las sociedades indígenas a lo largo y ancho del país, que se basa en la expansión del latifundio y la expropiación de tierras comunales. Mientras tanto, la elite se dedica a actividades rentistas, a largos viajes a Europa y, sobre todo, a negocios especulativos con la tierra y las concesiones mineras. Los "ilustrados" de entonces, tal como los "científicos" del porfiriato mexicano, construyen asi, con apoyo militante de los aparatos del Estado —en especial el ejército—, una clase rentista y señorial más recalcitrantemente colonial que la española, y también más arcaica y precapitalista. En efecto, la oligarquía del siglo diecinueve se aleja de las actividades comerciales e industriales que caracterizaron a sus antecesores en el siglo dieciséis y se dedica a la usurpación de tierra, a la especulación y al comercio de exportación-importación, mientras la economía de exportación se encuentra bajo control del capital extranjero y el mercado interior de larga distancia (que abarca espacios transfronterizos muy amplios en todos los países vecinos) queda en manos de poblaciones indígenas y mestizas con vastas redes urbano-rurales plenamente modernas y vinculadas de lleno a la reproducción ampliada del capital. Es pues la práctica moderna de las abigarradas colectividades productivas —incluidas aquellas que "producen" la circulación— lo que define su condición moderna, en tanto que el discurso modernizante de las elites tan sólo encubre procesos de arcaización y conservadurismo cultural y politico, que reproducen y renuevan la condición colonial de toda la sociedad.

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora. El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un "cambiar para que nada cambie", que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelarmente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de "pongueaje cultural" al servicio del espectáculo multicultural del estado y de los medios de comunicación masiva.

El gatopardismo de las elites políticas y económicas en América se reproduce en pequeño en el escenario de las ciencias sociales de la región andina. Se trata de una típica estructura de "colonialismo interno", tal como la definiera Pablo Gonzáles Casanovas en 1969. La estructura arborescente del colonialismo interno se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales. Aludo a este crucial tema —el papel de los intelectuales en la dominación del imperio— porque creo que tenemos la responsabilidad colectiva de no contribuir al remozamiento de esta dominación. Al participar de estos foros y prestarnos al intercambio de ideas pudiéramos estar brindado, sin quererlo, armas al enemigo. Y este enemigo tiene múltiples facetas, tanto locales como globales, situadas en las pequeñas esquinas del "poder chiquito" de nuestras universidades y bibliotecas paupérrimas, tanto como en las cumbres del prestigio y privilegio, en esos "palacios" que según Spivak son las universidades del norte, de donde salen las ideas dominantes, los "*think tanks*" (tanques de pensamiento, sugerente metáfora bélica) de los poderes imperiales. La estructura ramificada del colonialismo interno-externo tiene centros y subcentros, nodos y subnodos, que conectan a ciertas universidades, corrientes disciplinarias y modas académicas del norte, con sus equivalentes en el sur. Tomemos el caso de la Universidad de Duke. El departamento de Estudios Culturales de Duke alberga en su seno a un emigrado argentino de los años ochenta, que pasó su juventud marxista en Francia y su madurez postcolonial y culturalista en los EE.UU. Al Dr. Mignolo se le dio en una época por alabarme, quizás poniendo en práctica un dicho del sur de Bolivia que dice "alaben al tonto que lo verán trabajar". Retomaba mis ideas sobre el colonialismo interno y sobre la epistemología de la historia oral, y las regurgitaba enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado. Se cuidaba de evitar textos polémicos como "mestizaje colonial andino", pero asumía en forma descontextualizada algunas ideas que adelanté en "El potencial epistemológico de la historia oral", cuando el Taller de Historia Oral Andina recién daba sus primeros pasos y no hahía pasado aún por las severas crisis que apenas estamos remontando hoy. Era, entonces, una visión extremadamente optimista, que en muchos sentidos ha sido reelaborada en textos míos más recientes. Pero la academia gringa no sigue el paso de nuestros debates, no interactúa con la ciencia social andina en ningún modo significativo (salvo otorgando becas o invitaciones a seminarios y simposios) Y por ello, Mignolo pasó por alto esos aspectos de mi pensamiento.

La moda de la historia oral se difunde entonces a la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, cuyo departamento de Estudios Poscoloniales, al mando de Catherine Walsh —discípula y amiga de Mignolo—, imparte un postgrado enteramente asentado en la versión logocéntrica y nominalista de la descolonización. Neologismos como "de-colonial", "transmodernidad", "eco-i-mía" proliferan y enredan el lenguaje, dejando paralogizados a sus objetos de estudio —los pueblos indígenas y afrodescendientes— con quienes creen dialogar. Pero además, crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrareferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurus: Mignolo, Quijano, Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés. Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta

nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades, a través del flujo —de sur a norte— de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias.

Por ello, en lugar de una geopolítica del conocimiento, yo plantearía la tarea de realizar una "economía política" del conocimiento. No sólo porque la "geopolítica del conocimiento" de signo anticolonial es una noción que no se pone en práctica, y que más bien se contradice a través de prácticas de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación. Por razones obvias, y a medida que se agudiza la crisis de las universidades públicas en América Latina, el tipo de estructura que hemos descrito se presta muy bien al ejercicio del clientelismo como modo de dominación colonial. A través del juego del quién cita a quien, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente. Y este proceso se inició en los años 1970 —el trabajo de Pablo Gonzáles Casanovas, casi nunca citado, sobre "el colonialismo interno" se publicó en 1969— cuando Mignolo y Quijano estaban todavía militando en el marxismo positivista y en la visión lineal de la historia.

Aquí vale una anécdota. Escribí hace un tiempo una crítica política de la izquierda boliviana para un seminario que organizó una fundación académica en México. El artículo, titulado "Acerca de los problemas de las llamadas izquierdas" intentaba criticar el modo en que las elites de la izquierda marxista en Bolivia, por su visión ilustrada y positivista, habían obviado la arena de la identidad india y los problemas de la descolonización, aplicando un análisis reduccionista y formulístico que les permitía reproducir cómodamente la dominación cultural que ejercían por su origen de clase y por su dominio de la lengua legítima y el pensamiento occidental. Era obvio que, para hacerlo, usaban discursos encubridores, y se autoproclamaban voceros e intérpretes de las demandas de los pueblos indígenas. Mi artículo usaba profusamente la noción de "colonialismo interno" para analizar este complejo de superioridad de los intelectuales de clase media respecto de sus pares indígenas y todas las derivaciones políticas de este hecho. Lo cierto es que los editores de la revista en inglés me sugirieron que corrija mis fuentes. Señalaron que debía citar la idea de la "colonialidad del saber", de Aníbal Quijano, para hacer publicable mi texto ante una audiencia que desconocía por completo los aportes de Gonzáles Casanovas y del Taller de Historia Oral Andina. Les respondí que yo no tenía la culpa si en 1983 Quijano no nos había leído —nosotros lo leímos a él— y que mis ideas sobre colonialismo interno en el plano del conocimiento-poder habían surgi-

do de una trayectoria enteramente propia, iluminada por otras lecturas, como la de Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva y Franco Ferraroti sobre las historias de vida, y sobre todo por la experiencia de haber vivido y participado en la reorganización del movimiento aymara y en la insurgencia indígena de los años setenta y ochenta.

La estructura vertical de los triángulos sin base que genera la academia del norte en sus relaciones con universidades e intelectuales del sur se expresa de múltiples maneras. Así, Quijano formula en los años noventa la idea de la colonialidad del poder y Mignolo a su vez formula la noción de "diferencia colonial", reapropiándose de las ideas de Quijano y añadiéndoles nuevos matices. Así surgen las nociones de "colonialidad del saber" y "geopolítica del conocimiento". En su libro sobre el sistema comunal, Félix Patzi a su vez se apoya extensamente en Quijano y en Mignolo, ignorando las ideas kataristas sobre el colonialismo interno, que ya fueron formuladas en los años ochenta, e incluso en los sesenta, en la pionera obra de Fausto Reinaga.

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado. Se forma así el canon de una nueva área del discurso científico social: el "pensamiento postcolonial". Ese canon visibiliza ciertos temas y fuentes, pero deja en la sombra a otros. Así, Javier Sanjinés escribe todo un libro sobre el mestizaje en Bolivia, ignorando olímpicamente el debate boliviano sobre este mismo tema. Cooptación y mimesis, mimesis y cooptación, incorporación selectiva de ideas, selección certificadora de cuáles son más válidas para alimentar ese multiculturalismo de salón, despolitizado y cómodo, que permite acumular máscaras exóticas en el *living* y dialogar por lo alto sobre futuras reformas públicas. ¿Pueden creer que hasta los nombres de los ministerios en la reforma estatal del primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada —incluida la adopción del emblemático vicepresidente indígena Víctor Hugo Cárdenas— salieron de las oficinas del PNUD y de las tertulias que organizaba Fernando Calderón?

El multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización. Sin prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que pueden ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas.

El título de esta ponencia es *chhixinakax utxiwa:* existe también el mundo mestizo[5]. Personalmente, no me considero *q'ara* (culturalmente desnuda, usurpadora de lo

[5] Esta parte de la conferencia fue expuesta en aymara y, luego de una breve introducción, planteó una discusión con aymara hablantes de la audiencia que no reproducimos aquí por razones de espacio. En lo que sigue, resumo y traduzco al castellano las ideas principales que surgieron de mi presentación y del debate.

ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por eso, me considero *chhixi*, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los mestizos. La palabra *chhixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etcétera. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *chhixi*, como muchas otras (*allqa, ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *chhixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *chhixi*, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales *chhixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jaya mara*, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como el *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo *chhixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él.

La noción de "hibridez" propuesta por García Canclini es una metáfora genética, que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse. La hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita. La noción de *chhixi*, por el contrario, equivale a la de "sociedad abigarrada" de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa.

La posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos y de la lengua con que nombramos el mundo. El retomar el biliguismo como una práctica descolonizadora permitirá crear un "nosotros" de interlocutores/as y productores/as de conocimiento, que puede posteriormente dialogar, de igual a igual, con otros focos de pensamiento y corrientes en la academia de nuestra región y del mundo. La metáfora del chixxi asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y "colonización del imaginario", pero también potencialmente armónico y libre, a través de la identificación con nuestro ancestro indio y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos.

La metáfora de la hibridez plantea que podemos "entrar y salir de la modernidad" como si se tratara de una cancha o de un teatro, no de una construcción —objetiva y subjetiva a la vez— de hábitos y gestos, de modos de interacción y de ideas sobre el mundo. La apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia. Pero a la vez, al tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el Estado, supone una capacidad de organizar la sociedad

a nuestra imagen y semejanza, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas y estables. Esto implica construir una patria para todas y para todos. Eduardo Nina Qhispi, vinculado al movimiento de caciques apoderados de los años veinte y treinta del siglo pasado, formuló su utopía de la "renovación de Bolivia" en un contexto de sordera colonial de las elites oligárquicas y de aprestos guerreros que en el frente interno desmantelaron el liderazgo de las comunidades. En esa sociedad deseable, mestizos e indios podrían convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción, por parte de los primeros, de modos de convivencia legitimos asentados en la reciprocidad, la redistribución y la autoridad como servicio. Asimismo, los indios ampliarían y adaptarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno, para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o *chhixi*, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas.

En este terreno, la noción de identidad como territorio es propia de los varones, y las formas organizativas que han adoptado los pueblos indígenas de Bolivia están todavía marcados por el sello colonial de la exclusión de las mujeres. En un proyecto de *renovación de Bolivia* habrá que superar el multiculturalismo oficial que nos recluye y estereotipa, pero también dar la vuelta al logocentrismo machista que dibuja mapas y establece pertenencias. La noción de identidad de las mujeres se asemeja al tejido. Lejos de establecer la propiedad y la jurisdicción de la autoridad de la nación —o pueblo, o autonomía indígena— la práctica femenina teje la trama de la inteculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y de símbolos capaces de seducir al "otro" y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes. Esta labor seductora, aculturadora y envolvente de las mujeres permite complementar la patria-territorio con un tejido cultural dinámico, que despliega y se reproduce hasta abarcar los sectores fronterizos y mezclados —los sectores *chhixi*— que aportan con su visión de la responsabilidad personal, la privacidad y los derechos individuales asociados a la ciudadanía. La modernidad que emerge de estos tratos abigarrados y lenguajes complejos y mezclados —Gamaliel Churata los llamó "una lengua con patria"— es lo que construye la hegemonía india al realizarse en los espacios creados por la cultura invasora: el mercado, el estado, el sindicato. Al hacerlo, se funda un proyecto de modernidad más orgánica y propia que la modernidad impostada de las elites, caricaturas de occidente que viven de la ventriloquía de conceptos y teorías, de corrientes académicas y visiones del mundo copiadas del norte o tributarias de los centros de poder hegemónicos.

El pensamiento descolonizador que nos permitirá construir esta Bolivia renovada, genuinamente multicultural y descolonizada, parte de la afirmación de ese nosotros bilingüe, abigarrado y *chhixi*, que se proyecta como cultura, teoria, epistemologia, política de estado y también como definición nueva del bienestar y el "desarrollo". El desafío de esta nueva autonomia reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del norte. Construir nuestra propia ciencia —en un diálogo entre nosotros mismos—, dialogar con las ciencias de los paises vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales.

Bibliografía

BARRAGÁN, ROSSANA
1992 "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república". En: Silvia Arze, R. Barragán, Laura Escobari y Ximena Medinacelli. *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico.* La Paz: HISBOL-IFEA-SBH/ASUR.

BENJAMIN, WALTER
1969 *Illuminations.* New York: Shocken.

BLOCH, ERNST
1971 "Efectos políticos del desarrollo desigual". En: Kurt Lenk (comp.). *El concepto de ideología.* Buenos Aires: Amorrortu.

CHATTERJEE, PARTHA
1997 *Our modernity.* Amsterdam-Rotterdam-Dakar: SEPHIS-CODESRIA.

CHURATA, GAMALIEL
1950 *El pez de plata. Recuerdos del laykakuy.* La Paz, s.p.e.

FABIAN, JOHANES
1982 *Time and the other: How anthropology makes its object.* Nueva York: Columbia University Press.

FERRAROTI, FRANCO
1982 *Histoire et histoires de vie.* Paris: PUF.

FOUCAULT, MICHEL
1970 *La arqueología del saber.* México: Siglo XXI.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Siglo XXI.

GONZÁLES CASANOVAS, PABLO
1969 *Sociología de la explotación.* México: Grijalbo.

…UHA, RANAJIT
…000 "La prosa de contrainsurgencia". En: Silvia Rivera y Rossana Barragán (eds.) *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad.* La Paz: Aruwiyiri, Historias, SEPHIS.

…ALBWACHS, MAURICE
[1950]1981 *La mémoire collective.* Paris: PUF.

…YMLICKA, WILL
1996 *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías.* Barcelona: Paidós.

MAMANI CONDORI, CARLOS
1991 *Taraqu 1866-1935. Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi.* La Paz: Aruwiyiri.

MIGNOLO, WALTER
2000 "Diferencia colonial y razón postoccidental". En: Santiago Castro-Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.*

NUMHAUSEN, PAULINA
2005 *Mujeres indias y señores de la coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI.* Madrid: Cátedra.

PATZI, FÉLIX
2004 *Sistema comunal. Una alternativa al sistema liberal.* La Paz: CEEA.

RIVERA, SILVIA
1982 "Rebelión e ideología". En: *Historia Boliviana,* No. 2, La Paz.

1988 "La identidad de un mestizo. Acerca de un documento anarquista de 1929". En: *Contacto,* No. 11, La Paz.

1993 "Mestizaje colonial andino. Una hipótesis de trabajo". En: Rivera y Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia.* Tomo 1, Cultura y Política. Edición coordinada por Xavier Albó. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.

2004 "Mirando los problemas de las llamadas izquierdas". En: *Las izquierdas en México y América Latina. Desafíos, peligros y posibilidades.* México: Fundación Heberto Castillo Martínez, A.C.

…AID, EDWARD W.
2002 *Orientalismo.* Madrid: Debate.

SANJINÉS, JAVIER
2005 *El espejismo del mestizaje.* La Paz: IFEA, Embajada de Francia y PIEB.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY
1987 *In other worlds. Essays in cultural politics.* Nueva York y Londres: Routledge.

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA
1984 *El indio Santos Marka Tula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA-UMSA.

1986 *Mujer y resistencia comunaria: historia y memoria*. La Paz: HISBOL.

THOMSON, SINCLAIR
2002 *We alone will rule. Native andean politics in the age of insurgency*. Madison: The University of Wisconsin Press.

WALSH, CATHERINE *et al.* (ed.)
2002 *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya-Yala-UASB.

Los "consensos normativos" del nuevo campo político en Bolivia

Fernando L. García Yapur*

Los acontecimientos sociales y políticos de octubre de 2003 y junio y diciembre de 2005 en Bolivia han revelado la profunda crisis económica, social y política que aqueja al país y el desgaste del modelo de sociedad e institucionalidad instaurado a mediados de los ochenta, bajo los principios de liberalización del mercado, apertura a la inversión extranjera e integración social a través de la iniciativa privada. Del mismo modo, ha mostrado la crisis del modelo político de funcionamiento de la democracia, delimitado en los marcos del sistema y la representación territorial de los partidos.

A partir de este proceso, se ha configurado un nuevo campo donde la polarización y el enfrentamiento de posiciones son las características fundamentales del desempeño político y social. Las consecuencias inmediatas fueron, por una parte, la confrontación violenta entre las fuerzas del gobierno y la sociedad que determinó la renuncia de Sánchez de Lozada a la presidencia y la transferencia del mandato al entonces vicepresidente Carlos Mesa, en octubre de 2003; y por otra, la compulsa de fuerzas por la reconstitución de una nueva hegemonía que en junio y diciembre de 2005 tuvo sus momentos coronarios: la renuncia de Carlos Mesa a la presidencia en medio de una alta convulsión social y la realización de las elecciones nacionales y prefecturales donde Evo Morales, candidato del Movimiento Al Socialismo (MAS), resultó elegido Presidente de la República por mayoría absoluta.

La agenda de gobierno del presidente Carlos Mesa, denominada "agenda de octubre" en referencia a las movilizaciones que derribaron a Sánchez de Lozada, proponía iniciar el proceso de transición a un nuevo modelo de sociedad y Estado, en forma concertada y pacífica. Para el efecto, se había establecido una ruta crítica consistente en: la ejecución de un referéndum vinculante sobre la política energética; la presentación y aprobación de una nueva ley de hidrocarburos; y la realización de la Asamblea Constituyente en el marco de preacuerdos, para formular una nueva Constitución Política del Estado (CPE).

* Politólogo boliviano, con Maestría en Administración Pública y PhD en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, México. Investigador-becario del Instituto de Estudios Sociales y Económicos de la Universidad Mayor de San Simón (IESE-UMSS), Cochabamba. Ex-investigador del PIEB.